
STOR

L'antisémitisme dans l'évangile selon saint Marc

L'attitude de saint Marc à l'égard de la nation juive est quelque peu compliquée et il est impossible de la décrire exactement par une formule simple. Ainsi il se peut que Marc croie que les Juifs[1] jouissent de la prérogative donnée par Dieu d'être les premiers parmi les hommes auxquels l'évangile est annoncé[2] et aussi que les païens ne peuvent avoir l'occasion de connaître la voie du salut qu'après le rejet du Messie par son propre peuple[3] ; cependant il semble aussi être d'avis que Jésus anticipe en quelque mesure l'œuvre missionnaire de l'Église envers les Gentils. Car dans 5, 1 ss., Jésus passe en territoire païen, et comme résultat de la guérison merveilleuse qu'il y opère, son renom de médiateur de la miséricorde de Dieu se répand au loin parmi les habitants de la Décapole ; et dans 7, 24 ss., il voyage tout à fait au nord dans la région de Tyr où il exorcise miraculeusement à distance la fille d'une femme syro-phénicienne. Il est possible que ce soit injuste de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens, mais il n'y a aucune raison de priver

1) Dans le second évangile, à part les cinq exemples où l'on trouve le titre « Le Roi des Juifs » (15, 2 ; 15, 9 ; 15, 12 ; 15, 18 ; 15, 26) cette expression « les Juifs » n'apparaît qu'une fois seulement et dans un passage (7, 3 s.) qui est probablement une note de l'éditeur (par conséquent plutôt tardif) et situé dans un contexte dont le sujet est polémique. D'un autre côté, l'expression se trouve soixante-dix fois environ dans le quatrième évangile où les Juifs, apparaissant comme les ennemis reconnus de Jésus, jouent à peu près le même rôle que celui joué par les chefs religieux dans les évangiles synoptiques.

2) Comp. 7, 27, qui implique peut-être que le pain de vie doit nécessairement être offert à Israël avant d'être distribué aux païens.

3) Comp. 15, 39, où un représentant du monde non juif rend témoignage à la vérité de l'évangile après que les Juifs ont fait ce qu'ils ont voulu de Jésus.

ceux-ci des miettes qui traînent sous la table des enfants[1].

En outre, dans toute tentative pour saisir la pensée de Marc sur la question juive, il est important d'avoir présent à l'esprit que les relations mutuelles entre le judaïsme et le christianisme tendaient à se détériorer avec le temps. Quand l'évangile était en cours de rédaction, le message apostolique recevait un très grand accueil dans le monde non juif, mais les Juifs continuaient pour la plupart de se montrer peu disposés à répondre à son appel. Paul semble avoir considéré l'obstination de sa propre nation comme un état de choses passager, et même vers la fin de sa carrière il pouvait encore contempler le jour où tout Israël serait sauvé (comp. Rom., 11, 25 ss.). Mais l'espoir de l'apôtre ne devait pas se réaliser. Le sentiment anti-juif devint plus intense dans l'Église et, du côté juif, le sentiment paraît avoir prévalu dans certains cercles influents que l'affirmation de la messianité de Jésus était en soi une offense assez grave pour mériter la peine capitale[2]. En conséquence, Marc, en dépit de sa doctrine de la nécessité divine de la Passion, essaie de montrer que les Juifs doivent être tenus directement ou indirectement (en la personne de leurs chefs contemporains des faits) responsables du plus odieux des crimes, savoir le rejet du Fils unique de Dieu venu parmi les hommes dans le seul but de les servir et de les racheter[3].

1) Comp. 7, 28 s. Pour la conception de la priorité nécessaire des Juifs, comp. Rom., 1, 16 (où cependant le « premièrement » est omis par B et G) ; Rom., 2, 9-10 ; Actes, 13, 46. Marc peut avoir pensé que de même que le Messie vient vers les Juifs et est rejeté par eux avant qu'aucun païen ne puisse confesser la foi chrétienne, de même la parole de Dieu doit premièrement être annoncée aux Juifs et être rejetée par eux avant que les missionnaires apostoliques ne soient capables de tourner leur attention vers les Gentils.

2) Comp. mon article sur la compétence du sanhédrin dans *Vigiliae Christianae*, vol. 10 (1956), p. 93.

3) Comp. 10, 45. Dans le récit de la crucifixion, l'incident du voile du temple qui se déchire (15, 38) peut avoir voulu être, en partie, une forme de témoignage rendu à la nature divine de Jésus, et, dans ce cas, il fournit un parallèle juif (en plus de celui de 8, 29) au témoignage du monde naturel (15, 33) et à celui du monde païen (15, 39). Ce témoignage juif, cependant, à la différence de sa contrepartie païenne, peut ne pas être donné par un être humain à cause de la croyance de l'évangéliste en la culpabilité des Juifs dans la crucifixion ; le temple paraît ici symboliser l'idéal religieux juif auquel le peuple lui-même n'a pas répondu ; comp. 8, 29, où Pierre représente le véritable Israël.

Il est vrai que Marc, à la différence du quatrième évangéliste (comp. Jean, 20, 30 s.), n'exprime nulle part ouvertement ses sympathies et, sauf dans 13, 14, il ne s'adresse pas directement à ses lecteurs. Mais il ne peut y avoir de doute sur la nature générale du milieu auquel l'évangile est adressé. Il s'agit d'un milieu restreint, où l'on connaît bien les noms d'Alexandre et de Rufus, les fils de Simon de Cyrène[1] et où l'on est persuadé de la validité du point de vue chrétien. C'est ainsi que l'évangéliste suppose que le conflit avec les autorités juives provient des mauvaises pensées et des desseins pervers des scribes et des autres (comp. 2, 6-8 ; 3, 6 ; 12, 13 ; 14, 1), et n'est pas le résultat d'aucune intention ou d'aucun mal de la part de Jésus. Pilate lui-même est certain de l'innocence de celui qu'on appelle le Roi des Juifs, et il sait que les chefs religieux le lui ont livré par envie (comp. 15, 10 ss.). Jésus accomplit une mission divine, c'est pourquoi il ne désire pas renverser la loi de Moïse donnée par Dieu, mais il se conforme scrupuleusement à ses exigences (comp. 1, 44 ; 7, 9-13 ; 12, 28-34). Et si les principes moraux et spirituels qu'il énonce diffèrent des ordonnances de la loi telles qu'on les comprend généralement, c'est que son enseignement repose solidement sur une compréhension plus profonde du vrai sens des Écritures et de la volonté divine. Il montre par exemple que c'est seulement à cause de la dureté de cœur des hommes que la loi prévoyait la possibilité pour un homme de renvoyer sa femme ; or une simple concession faite à la faiblesse de la nature humaine ne devrait pas être interprétée comme une expression directe de la volonté de Dieu pour les hommes (comp. 10, 1 ss.). L'opinion de l'évangéliste est donc que c'est vraiment les Scribes et les Pharisiens qui annulent la parole de Dieu en maintenant leur tradition d'invention purement humaine qui pervertit la signification réelle des

1) Voir 15, 21 : les autres synoptiques omettent l'allusion à Alexandre et Rufus (comp. Mat., 27, 32 ; Luc, 23, 26).

affirmations scripturaires[1] ; et pareillement, ce sont les Sadducéens qui se montrent sérieusement en défaut dans leur herméneutique quand ils ne parviennent pas à réaliser que le Dieu des patriarches est le Dieu non pas des morts mais des vivants (cf. 12, 26 s.). Le modèle de pureté intérieure que Jésus expose et explique (7, 14 ss.) est plus essentiel aux yeux de Dieu — on le sous-entend — que tous les règlements touchant la pureté rituelle, car comme cela fut révélé au prophète Ésaïe, un peuple peut honorer Dieu des lèvres, c'est-à-dire faire semblant de l'honorer, alors que son cœur est loin de Lui (comp. 7, 1 ss.). En fait, l'attitude convenable à l'égard de la loi — et tout scribe sensé le reconnaît forcément — est déterminée par le principe directeur compris dans les deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ; s'y attacher pratiquement est d'une bien plus grande importance religieuse que d'offrir tous les holocaustes et tous les sacrifices prescrits depuis toujours (12, 28 ss.).

En outre, étant donné que la conception de la rétribution divine jouait un rôle essentiel dans la pensée de l'église apostolique, il n'est pas étonnant de trouver certains passages dans lesquels Marc trahit la conviction qu'Israël a déjà scellé son propre jugement en rejetant le Messie[2]. Ainsi l'histoire du figuier desséché, entre la première et la dernière parties de laquelle a été intercalé le récit de la purification

1) Voir 7, 8-13. Pour la conception de l'évangéliste selon laquelle la tradition scribe est un artifice purement humain qui obscurcit réellement la volonté de Dieu, comp. les pensées purement humaines de Pierre dans la réprimande de 8, 33, qui d'un point de vue historique et subordonné, l'empêchent de comprendre la signification de la Messianité dans le véritable dessein de Dieu.

2) La doctrine de la rétribution divine (comp. 8, 38 ; 9, 41-48 ; 10, 28-31, etc.), qui fut très fortement accentuée dans la religion prophétique de l'Ancien Testament, était un emprunt du Christianisme au Judaïsme. Paul l'exprime succinctement en ces mots familiers : « Ce qu'un homme aura semé, il le moissonnera aussi » (Gal., 6, 7). L'expression « la colère de Dieu » est fréquemment employée pour désigner la réaction de Dieu au péché (comp. Rom., 1, 18, etc.). Paul applique déjà le principe aux Juifs qui ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes et chassé les prédicateurs apostoliques (I Thes., 2, 14-16). Mais l'agrandissement de la brèche entre église et synagogue permit à cette idée, selon une tendance naturelle, de devenir de plus en plus proéminente : comp. Mat., 27, 25 ; Jean, 8, 24 ; 9, 35-41.

du temple[1], semblerait symboliser le sort terrible qui doit inévitablement échoir à la nation juive[2]. Israël est placé sous la malédiction du Messie et donc de Dieu lui-même[3] parce qu'il n'a pas réussi à porter le fruit[4] que l'on devait naturellement attendre d'un peuple privilégié ; mais comme l'intercalation le suggère, cette condamnation est aussi la base historique de la fin ignominieuse du Messie lui-même (11, 15-18). Car la censure violente mais légitime (comp. 11, 17) que Jésus fait des Juifs à cause de leur mauvaise utilisation du temple, est présentée comme l'occasion immédiate de la décision fatale qui conduit directement à l'arrestation et à la crucifixion (comp. 11, 18). Ainsi l'évangéliste paraît avoir à l'esprit une comparaison significative : Jésus condamne la nation à laquelle il appartient, et cette condamnation même entraîne sa propre mort aussi bien que la ruine de la nation juive. Ce qui veut dire que la mort du Messie implique la destruction d'Israël et que d'un autre point de vue, la destruction d'Israël implique la mort du Messie[5]. De même encore, dans la parabole de 12, 1 ss., les mauvais vignerons

1) Voir 11, 12-25. Marc montre une prédilection pour de semblables intercalations. Parfois l'intercalation semble signifier simplement un laps de temps, comme dans l'histoire de la résurrection de la petite fille (5, 21-24 ; 5, 35-43) qui est divisée en deux parties par le récit de la guérison de la femme atteinte d'une perte de sang (5, 25-34). Mais dans d'autres cas, un parallèle semble être voulu, comme dans l'histoire de la famille de Jésus (3, 20-21 ; 3, 31-35) qui est divisée par le récit de la controverse sur Béelzébul (3, 22-30), et comme dans le cas présent de l'histoire du figuier (11, 12-14 ; 11, 19-25) qui est divisée par le récit de la purification du temple (11, 15-18). On trouve un contraste dans 14, 1-11 : la dévotion de la femme qui oint la tête de Jésus (14, 3-9) est présentée sur l'arrière-plan sinistre des intentions criminelles (14, 1-2 ; 14, 10-11). L'histoire de la mission des douze est divisée en deux parties (6, 7-13 ; 6, 30) par le récit concernant l'attitude de Hérode et la mort du Baptiste (6, 14-29) ; dans ce cas l'intercalation peut avoir pour but de tenir compte du temps exigé par l'achèvement de la mission et aussi d'établir un contraste entre une certaine mesure de succès populaire et le danger de l'opposition des cercles politiques élevés.

2) Comp. la stérilité du figuier dans la parabole de Luc, 13, 6-9.

3) Réciproquement certaines autorités du côté juif semblent avoir considéré Jésus comme maudit : d'où la nature de sa mort ; comp. Gal., 3, 10-14.

4) Pour l'emploi métaphorique de l'imagerie de l'arbre et de ses fruits représentant l'agent moral et sa conduite, comp. les paroles de Mat., 3, 8-10 ; Luc, 3, 8-9 ; Mat., 7, 15 ss.

5) L'habileté de l'évangéliste à combiner une doctrine théologique de la prédestination avec une croyance en la réalité de la responsabilité morale, semble trouver sa réflexion dans l'histoire du figuier ; bien que ce ne soit pas encore la saison des figues (11, 13 *c*), l'arbre est néanmoins maudit à cause de sa stérilité.

refusent de remettre le fruit qui leur est justement réclamé et finalement ils assassinent le fils unique et bien-aimé du propriétaire ; après quoi le propriétaire fait périr les locataires infidèles et confie sa vigne à d'autres. Ainsi la défection du peuple élu de Dieu signifie sa propre perdition et cependant elle contribue au bien du reste de l'humanité. Les Gentils héritent les promesses ; grâce à la désobéissance des Juifs, ils peuvent maintenant goûter la miséricorde de Dieu (comp. Rom., 11, 30).

En conséquence, si les considérations ci-dessus sont bien fondées, il entre dans les intentions doctrinales de Marc de montrer clairement à ses lecteurs que le mauvais vouloir des propres compatriotes de Jésus fut le facteur déterminant derrière la crucifixion et que le fardeau de la culpabilité pour cette flagrante injustice doit donc être porté par un peuple dont la conduite est rendue plus répréhensible à cause des privilèges qu'il a reçus de Dieu. Un tel motif, cependant, donne naissance à une certaine inconséquence dans la façon dont l'évangéliste traite sa matière. Car, par le fait qu'il tient à accentuer la culpabilité des Juifs, il tend à enfreindre les exigences de sa doctrine plus générale du secret messianique, en permettant à la nature réelle de Jésus de paraître — pour ainsi dire — au grand jour. En conséquence, dans la représentation de Marc, Jésus ne s'adresse pas toujours au public dans la cryptologie des paraboles, comme il est dit qu'il le fait dans 4, 34*a*, et il ne cherche pas toujours à accomplir ses miracles en privé, comme il le fait par exemple en 5, 40 ; 7, 33 ; 8, 23[1]. Au contraire, dans certains passages le fait de la Messianité est jusqu'à un plus ou moins grand degré, exposé à la vue du public, et ainsi il est possible de soutenir que les Juifs sont dans une position inexcusable, leur crime ayant été perpétré non par ignorance, mais dans la connaissance de ce que Jésus représentait (comp.

1) Voir mes articles dans *Novum Testamentum*, vol. I (1956), p. 246 ss., et dans *Theologische Zeitschrift*, vol. 12 (1956), p. 585 ss.

Rom., 1, 20). Ainsi dans 2, 1 - 3, 6[1], où l'on nous présente une série de cinq histoires de controverse[2], Jésus ne montre guère qu'il désire éviter la foule, et sous ce rapport cette section présente un contraste remarquable avec ce qui précède immédiatement (1, 14-45) et ce qui suit (3, 7-19). Elle ne contient aucune confession de démon ni aucune injonction au silence. En fait, Jésus accomplit deux guérisons mira-

1) Les histoires de cette section peuvent avoir été déjà recueillies et éditées avant que Marc ait écrit ; et il n'est pas impossible que les histoires identiques de 12, 13-44 proviennent de la même source écrite, car 3, 6 et 12, 13 sont les seuls passages du livre qui mentionnent les Hérodiens. Les histoires des deux sections traitent de questions touchant à la pensée et à la pratique religieuses juives, et on peut noter qu'en chacune d'elles figurent une ou deux paroles isolées du Seigneur (2, 21-22 ; 12, 38-40) en plus des paradigmes. La conversation de 12, 28-34, cependant, peut avoir été introduite par Marc lui-même dans le but de montrer que Jésus n'a pas réellement violé la loi (comp. 1, 40-45). Peut-être 3, 6 (qui peut avoir pris la place de la conclusion originale du paradigme isolé) est-il dû au compilateur supposé (proto-Marc) qui désirait attirer l'attention sur l'issue finale du conflit ; et dans la source supposée 12, 13 (sans « des Pharisiens et des Hérodiens ») on trouverait la suite immédiate de 3, 6.

2) Si Marc ne considère pas 2, 13 s., partie intégrante de 2, 15-17, il y a six histoires dans cette section, mais cependant seulement cinq histoires de controverse. Nous pouvons supposer que le v. 13 est une note du rédacteur (peut-être de Marc lui-même) ; elle introduit la vocation de Lévi qui, de même que la vocation rapportée dans 1, 16-20, se situe au bord de la mer. Il est possible que la parole du Seigneur du verset 17 justifiait à l'origine la vocation du v. 14, les v. 15-16 *a* ayant été ajoutés par l'évangéliste. L'opposition reprochait à Jésus son association avec les publicains, mais au lieu de dire, qu'il les « fréquente », ils disent qu'il « mange » (et ceci a rapport avec les lois de purification), à quoi l'évangéliste donne un arrière-plan approprié en supposant un repas (comp. M. Dibelius : *From Tradition to Gospel* (Londres, 1934), p. 64, n. 1). Mais ceci semblerait laisser les v. 14 et 16 *b* sans liaison satisfaisante, et peut-être les v. 13 s. devraient-ils être compris de la même façon que 1, 16-20, comme une histoire complète, ayant sa propre leçon. Et aussi, Marc montre une préférence pour les séries de trois ; c'est ainsi qu'il présente trois paraboles dans 4, 1-34, trois prédictions de la passion dans 8, 27 - 10, 52 ; trois récits de miracles dans 4, 35 - 5, 43 (si 5, 21-43 peut être pris comme une simple histoire) après l'enseignement relativement long de 4, 1-34, et trois récits de miracles dans 7, 24 - 8, 10 après l'enseignement relativement étendu de 7, 1-23. L'évangéliste peut donc considérer la section comme comprenant six histoires : les trois premières (2, 1-17) concernent péchés et pécheurs, les trois autres (2, 18-3, 6) se rapportant aux coutumes juives ; les paroles et les actes du Seigneur donnent les réponses de l'église aux questions impliquées (comp. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen, 1951), p. 49). Il est possible qu'à un certain moment 2, 17 circulait comme une parole isolée, les v. 15 s. ayant été composés pour lui fournir une occasion particulière. Il est historiquement improbable que les Scribes et les Pharisiens auraient été présents à un repas semblable. Plutôt ils sont introduits comme les ennemis reconnus de Jésus. L'église apostolique verrait dans le paradigme une justification du caractère mélangé de ses propres membres, et la communauté des convives représenterait la communauté en général. Les disciples sont interrogés probablement en qualité de représentants des communautés chrétiennes intéressées (comp. R. Bultmann, *Die Geschichte der synopt. Tradition* (Göttingen, 1931), p. 16).

culeuses en présence de ses adversaires (2, 1-12 ; 3, 1-6) ; il parle publiquement du but de sa mission (2, 17), il s'identifie tacitement avec le Fils de l'Homme (2, 10 ; 2, 28), et sa façon de parler implique que le moment approche où il ne sera plus avec ses disciples (2, 19 *b*-20 ; comp. 3, 6).

Il ne faudrait cependant pas penser que cette section est totalement sans rapport avec le récit précédent. En premier lieu, il ne semble pas y avoir de contradiction réelle entre 1, 45 et 2, 1 s., car l'évangéliste ne tient probablement pas à donner au μηκέτι de 1, 45 un sens absolument strict, pas plus qu'il ne veut dire par le μηκέτι χωρεῖν de 2, 2 que la maison ne pouvait contenir une personne de plus ; et dans 2, 1 il ne dit pas que Jésus va « ouvertement » à Capernaüm. En fait, 2, 1 s. peut impliquer que Jésus est encore recherché par la foule (comp. 1, 37 ; 1, 45) puisqu'il est dans une maison (peut-être celle de Simon ; comp. 1, 29), la foule allant évidemment vers lui, quoique cette fois pour entendre sa prédication de la parole ; et comme nous le recueillons de passages tels que 7, 17 et 7, 24, l'évangéliste emploie parfois le terme « maison » pour désigner un lieu de retraite, loin de la foule[1]. En second lieu, le récit précédent montre comment Jésus s'est fait dans toute la Galilée une réputation à la fois de prédicateur et de faiseur de miracles, et comment il a obtenu l'adhésion de quelques-uns ; ainsi dans 2, 1 ss., l'évangéliste peut supposer que Jésus est déjà accompagné par un corps plus ou moins permanent de disciples[2]. En troisième lieu,

1) La question de savoir jusqu'à quel point Marc lui-même peut être considéré responsable de 2, 1 s. constitue un problème délicat. L'anacoluthe de 2, 1 suggère que les mots « on apprit qu'il était à la maison » peuvent avoir appartenu à l'introduction de l'histoire telle que l'évangéliste l'avait trouvée ; et le v. 4 semble présupposer une notice plus primitive situant la scène dans une maison. Mais les v. 1 *a*, 2 peuvent bien être de Marc. Comme Jean, il montre un penchant pour πάλιν (2, 1 *a*) ; il l'emploie comme transition très naturelle, et par conséquent 2, 1 ; 2, 13 ; 3, 1 ne renvoient pas nécessairement à 1, 21 *a* ; 1, 16 ; 1, 21 *b* respectivement. Pour « il leur annonçait la parole » (2, 2 *c*), comp. 8, 32 *a*. On peut aussi noter ici que le pluriel impersonnel (2, 3) revient plus de vingt fois dans l'ouvrage de Marc ; les autres synoptiques le modifient habituellement en insérant un sujet défini, ou (spécialement Luc) en substituant la voix passive (comp. C. H. Turner dans *J.T.S.*, vol. 25 (1924), p. 378 ss. et vol. 29 (1928), p. 283 ss.).

2) Le terme « disciples » apparaît pour la première fois dans 2, 15.

l'histoire de la purification du lépreux[1] semble avoir un rapport avec ce qui suit (2, 1 ss.), aussi bien qu'avec ce qui vient avant (1, 14-39). Il reprend le thème de ce qui précède, en ce qu'il souligne la puissance essentielle de Jésus, puissance telle que malgré l'aversion de Jésus pour toute sorte de publicité personnelle, sa réputation de faiseur de miracles se répand partout (comp. 1, 44 à 1, 25 ; 1, 34 et 1, 45 à 1, 28 ; 1, 35). Le miracle décrit, fournit, en fait, une illustration particulièrement frappante de l'autorité surnaturelle du Seigneur, et l'histoire contient peut-être une suggestion touchant à sa supériorité sur la loi. Car s'il est possible que la loi fournisse les moyens de déceler la lèpre et des méthodes pour écarter la souillure qu'elle entraîne, elle ne procure aucune recette pour la guérison de la maladie (comp. Rom., 8, 3). Aussi, à la différence de Naaman, dans l'histoire de l'Ancien Testament, cet homme n'a pas besoin de se laver sept fois dans le Jourdain (comp. 2 Rois, 5, 10) ; l'attouchement et la parole de Jésus suffisent seuls à effectuer une guérison instantanée. Mais en plus d'un rapport significatif avec ce qui est relaté dans le récit précédent, l'histoire semble avoir une relation importante avec les controverses qui suivent, comme nous l'avons déjà suggéré. Car dans 1, 44 Jésus tient apparemment à ce que le malade ne se considère pas comme pur avant que le prêtre ait prononcé son verdict. Ainsi, en plaçant l'histoire dans son contexte actuel l'évangéliste veut probablement noter que Jésus respecte la loi et qu'en conséquence il n'est pas le coupable dans le conflit sur le point d'être esquissé[2].

La première des histoires qui traitent des conflits — le récit de la guérison du paralytique (2, 1-12) — est d'un

1) 1, 40-45. Le premier évangéliste attache apparemment une importance spéciale à cette histoire, car il la place en tête de sa sélection de dix histoires de miracles présentées dans Mat. 8 s.

2) Puisque Jésus touche le lépreux (1, 41), on peut penser qu'il n'observe pas la loi, autrement il eût pris des mesures pour ôter sa propre souillure. Mais, dans l'histoire, Jésus est l'agent et la puissance de guérison va de lui au malade (comp. 5, 30). Probablement, une telle conception excluerait l'idée de la communication de la souillure du malade à Jésus.

intérêt spécial, parce que c'est le seul passage de l'évangile qui concerne le droit de pardonner les péchés[1]. Tandis que l'évangéliste, apparemment, considère que toutes les actions miraculeuses de Jésus fournissent l'évidence de sa puissance surnaturelle, dans ce cas on nous dit explicitement (v. 10) que le miracle est accompli dans le but d'amener les scribes[2] à reconnaître que le Fils de l'Homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés. Et il n'est pas entièrement déplacé de traiter de cette question particulière à cet endroit puisque, selon 1, 4, le précurseur désigné a annoncé un baptême de repentance pour la rémission des péchés. Il est remarquable cependant que la question du pardon apparaisse seulement dans les v. 5 *b*-10, qui constituent la partie centrale de cette histoire ; et il semble probable, comme l'a soutenu Loisy, que ces versets soient une interpolation. Sans eux, l'histoire est une « nouvelle », et pas du tout un récit de controverse, et nous pouvons ainsi supposer que l'interpolation avait déjà été faite avant que Marc ne se fût mis à l'ouvrage. La foi du paralytique et de ceux qui le portent apparaît dans l'action décrite au v. 4[3] et Jésus la reconnaît au v. 5 *a*, et les v. 11 s. montrent trois motifs caractéristiques des récits de miracles, savoir : l'autorité réelle du guérisseur, la démonstration du succès du miracle et l'émerveillement des spectateurs. L'impression produite sur les scribes hostiles n'est pas mentionnée, car on ne pouvait guère les inclure parmi ceux qui glorifient Dieu (v. 12) et on se contente de

1) Comp. Luc, 7, 48, où Jésus déclare à la femme qui oint ses pieds que ses péchés sont pardonnés.

2) Comp. 1, 22, où le mode d'enseignement du Seigneur contraste avec celui des scribes. Il est peu probable que ce soit par manque de respect que les scribes demeurent assis, car dans 3, 31-35 la vraie famille du Messie est représentée sous la forme d'auditeurs assis. D'un autre côté, dans le premier évangile, personne ne s'assied en présence de Jésus, sauf quand il est sur la croix (Mat., 27, 36) — et bien sûr pendant les repas (Mat., 15, 35).

3) Wellhausen conjecturait que l'expression « ils découvrirent le toit » repose sur une fausse compréhension d'un original araméen signifiant « ils le portèrent sur le toit ». H. Jahnow (*Z.N.T.W.*, vol. 24 (1925), p. 155 ss.), suggère que, originairement, les hommes entrent dans la maison par le toit pour empêcher le démon de savoir où se trouve l'entrée véritable ; mais comp. l'article de S. Krauss dans *Z.N.T.W.*, vol. 25 (1926), p. 307 ss.

nous laisser supposer qu'ils ont été temporairement réduits au silence (comp. 3, 4). La parenthèse avec son changement curieux de sujet dans le discours des v. 10 s. est tout à fait compréhensible si l'on accepte l'hypothèse que le v. 10 est la fin de l'interpolation et que le v. 11 fut à un moment la suite immédiate du v. 5 *a*[1].

Étant donné la doctrine du secret de Marc, on peut être tenté de soutenir comme Wellhausen et d'autres que l'expression « le Fils de l'Homme » du v. 10 (et v. 28 du même chapitre) se rapporte non pas à celui qui parle, comme tel, mais à l'humanité en général[2]. Mais il ne semble pas y avoir de justification suffisante pour cette exégèse, car il y a ample évidence du fait que l'évangéliste ne résout pas sa théorie du secret messianique d'une manière conséquente. Ainsi dans 12, 12, par exemple, les chefs religieux comprennent évidemment le sens d'une parabole dans laquelle Jésus fait réelle-

1) H. Pernot (*Expository Times*, vol. 38 (1926-1927), p. 106), suggère que le ἵνα du v. 10 est employé dans un sens qu'il a en grec moderne, et que la traduction devrait être : « Eh bien, vous allez voir que le Fils de l'Homme a pouvoir de tenir quitte des fautes sur terre. » Il dit au paralytique : « Je te (le) dis, lève-toi... » D. S. Sharp (*Ex. T.*, vol. 38, p. 428 s.), met en question la validité de cette interprétation, et traduit comme suit : « Mais sachez avec certitude que le Fils de l'Homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre. » Il dit au paralytique... Sharp affirme éviter par cette traduction une parenthèse embarrassante ; et pour l'emploi de ἵνα avec le subjonctif comme un impératif virtuel, il compare 5, 23 et se réfère à Moulton et Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament* (Londres, 1914-29,) Part 4, p. 305 *a* (3). Selon nous, cependant, point n'est besoin de prendre le ἵνα en aucun autre sens que son sens usuel. La construction décousue est due à l'interpolation. Ni Pernot ni Sharp ne parviennent à éliminer le caractère abrupt du passage.

2) Pour une défense de cette interprétation, comp. *The Beginnings of Christianity* (ed. Foakes-Jackson and Lake), vol. I, p. 378 s. On peut noter ici que, à l'exception de 2, 10 et 2, 28 l'expression « le Fils de l'Homme » ne se rencontre pas avant la confession de Pierre (8, 29). Après 8, 29, elle est employée douze fois et dans sept de ces exemples (8, 31 ; 9, 12 ; 9, 31 ; 10, 33 ; 14, 21 (deux fois) ; 14, 41) la nécessité des souffrances du Fils de l'Homme est soulignée. Des cinq exemples qui restent, trois (8, 38 ; 13, 26 ; 14, 62) concernent la parousie, un (9,9) la résurrection, et un (10, 45) le but rédempteur de la vie incarnée. D'un autre côté, Matthieu et Luc emploient l'expression plus librement que Marc de tout le cours de la carrière terrestre du Seigneur (comp. par exemple Mat., 11, 19 ; Luc, 9, 58). Pour le point de vue selon lequel Jésus comme dans Daniel 7, 13, employait l'expression dans un sens collectif avec allusion à la communauté des saints du Très-Haut, comp. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1935), p. 211 ss., et *The Bulletin of John Rylands Library*, vol. 32 (1950), p. 171 ss ; et pour l'opinion qu'il y avait une opposition radicale dans l'expectation juive courante, entre l'eschatologie du Fils de l'Homme et l'eschatologie du Messie, comp. J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (Paris, 1937), p. 75 ss.

ment allusion à lui-même comme au Fils bien-aimé ou unique ; et dans 14, 62 le Maître fait une déclaration publique de sa Messianité et informe avec assurance ses juges qu'ils verront le Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel. Il ressortirait, en effet, que Marc n'est pas totalement heureux de sa doctrine du secret et qu'il cherche un mode de représentation analogue à celui du quatrième évangéliste[1]. De plus, quelle que soit la signification originale supposée de 2, 10 et 2, 28, il y a lieu de penser que Marc et ses lecteurs devaient être intéressés moins par le droit des hommes en général de pardonner les péchés que par celui de l'église d'accomplir un tel acte. Car selon la tradition conservée dans Mat., 18, 18 (comp. Mat., 16, 19) et dans Jean, 20, 23, le Seigneur a conféré à ses disciples l'autorité de pardonner les péchés ; il était donc tout naturel que des tentatives fussent faites dans l'église pour prouver que Jésus lui-même possédait une autorité du même ordre, surtout en face de l'objection juive qui voyait un blasphème dans le fait d'attribuer le pouvoir de pardonner les péchés à tout autre que Dieu[2].

Dans l'histoire de Marc, le principal point en litige c'est que la puissance de guérison du Messie est un signe certain, une marque de son pouvoir de pardonner les péchés, ce qui présuppose évidemment la croyance populaire en une relation de cause à effet entre péché et maladie. Car derrière la déclaration de pardon du v. 5 *b* apparaît l'idée selon laquelle celui qui opère une guérison supprime de ce fait les causes morales de la maladie et par conséquent est capable de pardonner les péchés. Il faut admettre cependant qu'un tel raisonnement serait de valeur apologétique douteuse. Ainsi tandis que l'assertion que les péchés humains entraînent des afflictions humaines, contient sans aucun doute une très grande mesure de vérité, rien ne permet de supposer que

1) Comp. mon article dans *New Testament Studies*, vol. 3 (1956-7) p. 142 ss.

2) Dans la littérature rabbinique, tandis qu'on suppose que la communauté messianique sera délivrée du péché, le droit de pardonner les péchés n'est jamais attribué au Messie ; c'est un droit qui appartient exclusivement à Dieu ; comp. STRACK-BILLERBECK, vol. I, p. 495.

chaque cas de maladie soit le résultat du péché commis par le malade. Comme Jésus semble le reconnaître dans Luc, 13, 1 ss., la souffrance de l'innocent est un fait aussi communément constaté que l'application d'un principe de rétribution morale. Aussi, établir la preuve du pouvoir de pardonner les péchés par le pouvoir de guérir, est un argument qui s'appliquerait à n'importe quel faiseur de miracle, indépendamment de son caractère moral. Cela trahit une tendance à subordonner les qualités éthiques aux puissances thaumaturgiques ; et nous pouvons dire sans crainte que si une telle tendance avait prévalu dans l'église, le christianisme aurait rapidement dégénéré en une technique de magie. Mais grâce au discernement spirituel de Paul et d'autres, le danger fut évité, et en général l'église rechercha « les dons les meilleurs » et suivit la voie encore plus excellente dans ses évaluations fondamentales[1].

En conséquence, il n'est pas étonnant de voir Jésus dans Jean, 9, 1 ss., désapprouver la croyance populaire que tout cas assignable de maladie est dû soit au péché du malade lui-même, soit à celui de ses parents ; et, comme Fridrichsen le fit remarquer[2], il est possible que Jésus soit supposé désapprouver la croyance impliquée dans le v. 10 de l'histoire de Marc, que le pouvoir de guérir constitue une preuve convaincante de l'autorité spirituelle pour pardonner les péchés. Une telle interprétation tourne autour du sens attribué à la contre-question du v. 9[3]. Une possibilité est qu'une déclaration de pardon est plus facile qu'une déclaration de guérison,

1) Comp. I Cor. 12, 31. Les paroles de Mat., 7, 22-23 ; Luc, 10, 20 semble être dirigées contre les membres de l'Eglise qui étaient prompts à exagérer l'importance des miracles ; et peut-être le récit des tentations de Jésus dans Mat. 4, 1 ss. ; Luc, 4, 1 ss. devrait-il être compris de la même façon ; comp. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle* (Strasbourg, 1925), p. 84 ss., 94 ss. Saint Paul pouvait bien se référer parfois à ses actes de puissance comme à des signes de son autorité apostolique (comp. 2 Cor., 12, 12), mais il ne les regardait pas comme son seul titre à une telle autorité.

2) Voir *op. cit.*, p. 90 ss. Bien sûr, Jésus, comme le représente le quatrième évangéliste, ne nie pas que la maladie soit parfois due au péché du malade ; comp. Jean, 5, 14.

3) La contre-question est caractéristique des récits de controverse ; comp. 3, 4 ; 11, 30 ; 12, 37. Pour des parallèles rabbiniques, voir Bultmann, *op. cit.*, p. 435 ss.

puisque l'efficacité de la première n'est pas vérifiable, tandis que la seconde devrait produire un effet observable sur le malade[1] ; et on nous montre Jésus supposant naïvement que c'est bien la réponse que ferait n'importe qui à cette question. Cependant en faveur de cette exégèse, on aurait attendu un καί ou un οὖν plutôt qu'un δέ, pour établir la liaison entre les v. 9 et 10 ; car le δέ du v. 10 suggère que les deux versets s'opposent l'un à l'autre. S'il en est ainsi, puisque le v. 10 implique que la guérison miraculeuse (en tant que base de la preuve) est plus difficile que le pardon des péchés, la question du v. 9 doit être ironique et avoir le sens contraire, savoir que le pardon est réellement l'acte le plus difficile des deux, bien que les scribes en jugent autrement, peut-être par suite de la façon dont la question est posée, car elle a l'apparence d'un piège, comme la contre-question dans 11, 30. Ainsi le v. 9 peut être une interpolation à l'intérieur d'une interpolation, introduite par Marc lui-même, qui est opposé aux implications de l'histoire telle qu'il la reçoit. Selon lui, l'argument allant de l'acte de guérir à celui de pardonner est un argument qui va du moins au plus et cependant, voyant que quelques croyants sont accoutumés à raisonner de cette manière, il accorde à l'histoire une place dans son évangile, en tant que mode de démonstration satisfaisant un besoin très répandu dans certains milieux. D'après une telle interprétation, le passage fournirait donc une illustration du caractère conservateur de la manière avec laquelle l'évangéliste traite la tradition ; en dépit de sa désapprobation personnelle, il ne rejette pas l'histoire, mais il l'accommode à son propre point de vue plus élevé en insérant la contre-question subtile du v. 9, qui a une signification cachée aussi bien qu'évidente[2].

1) Comp. E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium* (Tübingen, 1936), p. 23.

2) G. H. BOOBYER (*H.T.R.*, vol. 47 (1954), p. 115 ss.), soutient que la seule adaptation éditoriale significative de l'histoire est l'interpolation (faite par l'évangéliste lui-même ou par l'éditeur précédent) du v. 10 *a*, « Mais afin que vous sachiez que le Fils de l'Homme a pouvoir sur la terre de pardonner les péchés » — et l'omission d'une petite locution conjonctive avant la clause « il dit au paralytique » (v. 10 *b*). Boobyer pense que le v. 10 *a*, s'adresse non aux Scribes mais aux lecteurs chrétiens de l'évangile, et que 2, 28 (comp. 7, 3) pourrait être compris de la même

L'histoire de la guérison du paralytique est suivie du bref récit de la vocation de Lévi, le fils d'Alphée[1] et de l'histoire-controverse concernant l'association du Maître avec les publicains et les pécheurs (2, 15-17). Les trois récits concernent péchés et pécheurs, et peut-être est-ce pour cette raison qu'ils furent d'abord réunis. A l'exception des deux paroles de 2, 21 s. (dont le but peut avoir été de souligner la nécessité de la séparation du christianisme d'avec le judaïsme) et la note de l'éditeur dans 3, 6, le reste de la section se compose de trois histoires-controverses sur les coutumes religieuses juives. La première (2, 18-20), qui doit apparemment servir de justification à la pratique chrétienne du jeûne du vendredi, offre une illustration de plus du caractère conservateur de la tradition ; car selon les mots de Dibelius « bien que le besoin fût ressenti de justifier le jeûne, on l'a fait dans une parole de Jésus ayant réellement une tendance contraire »[2].

façon. Toutefois, cette exégèse n'offre pas une explication satisfaisante du « tous » du v. 12, qui, vu l'hostilité persistante des Scribes dans l'évangile de saint Marc, peut difficilement être expliqué par la simple remarque qu'il s'agirait « d'une exagération évidente et excusable » (*ibid.*, p. 119). En outre, l'évangéliste n'applique pas la théorie du secret messianique avec le bel esprit de suite supposé (*ibid.*, p. 118 s.). Aussi, ne parvenant pas à reconnaître l'importance de la contre-question du v. 9, le Dr Boobyer oblige l'évangéliste à un morceau précaire d'apologétique sans considération suffisante ; comp. aussi H. A. Guy, *The origin of the Gospel of Mark* (Londres, 1954), p. 87 s.

1) 2, 13 s. Il n'est plus fait allusion à cet homme dans l'évangile ; ainsi, contrairement au premier évangéliste (Mat., 9, 9) mais comme le troisième (Luc, 5, 27), Marc, apparemment, ne l'identifie pas avec le Matthieu mentionné dans la liste des douze (3, 18). On a supposé qu'il était un frère de Jacques, fils d'Alphée.

2) Voir *op. cit.*, p. 66. La parole originale semble être conservée dans le v. 19 *a*, les v. 19 *b*-20 (qui présupposent la passion) étant une composition secondaire ajoutée après que l'Eglise eût adoptée la pratique du jeûne. Bultmann (*op. cit.*, p. 17 s.) voit la forme originale de l'histoire dans les v. 18 *b*-19 *b* ; il pense que, sous cette forme, l'histoire était une construction (basée sur la parole traditionnelle du v. 19 *a*), faite dans la *Urgemeinde* lorsque la question de la relation entre le christianisme et la secte baptiste était d'un intérêt immédiat ; dans ce cas il devait être supposé dans la *Urgemeinde* que « l'époux » demeura avec les « amis de l'époux » après la Crucifixion. Comme parallèle au v. 19 *a*, Bultmann cite un proverbe hindou : « Qui mange du gruau un jour de fête ? » (*ibid.*, p. 107, n. 1). L'image du festin de noces est parfois employée dans les écrits rabbiniques pour désigner les jours du Messie ; comp. S.-B., vol. I ; p. 517. Bien que la loi n'exige pas que certains jours de la semaine soient régulièrement observés comme jours de jeûne, il semble que certains pharisiens enthousiastes avaient établi la pratique de jeûner le lundi et le jeudi de chaque semaine comme un acte spécial de piété, et l'église adopta finalement cette coutume du jeûne bi-hebdomadaire, changeant les jours au mercredi et au vendredi ; comp. Luc, 18, 12 ; *Didache*, 8, 1 : *Constitu-*

Les deux autres histoires offrent une justification de la position chrétienne en ce qui concerne l'observation du sabbat : dans 2, 23-28, on cite l'Écriture pour montrer qu'il est permis de travailler le jour du sabbat pour satisfaire le besoin physique de nourriture[1], tandis que 3, 1-5 défend la pratique de la guérison le jour du sabbat, au moyen d'une contre-question dont l'effet immédiat est de réduire les critiques au silence[2]. C'est sur la notice concernant la coalition entre

tions Ap., 7, 23, 1 ; pour d'autres références, voir T. W. MANSON, *The Mission and Message of Jesus* (Londres, 1937), p. 603 ; G. F. MOORE, *Judaïsm* (Harvard, 1927-30), vol. 2, p. 260.

1) Il était interdit d'arracher des épis de blé le jour du sabbat, une telle action étant considérée comme une forme de travail de moisson ; comp. S.-B. ; vol. I, p. 615 ss. Pour l'hypothèse selon laquelle l'histoire se terminait originalement au v. 26, comp. BULTMANN, *ibid.*, p. 14 s. Selon I Samuel, 21, 1 ss., c'est Achimélec et non Abiathar (v. 26) qui donna à David les pains de proposition. Il est cependant possible que la phrase ἐπὶ 'Αβιαθὰρ ἀρχιερέως doive être traduite « au passage de l'Écriture concernant (ou intitulé) Abiathar le grand prêtre »), car dans Marc, 12, 26 ἐπι τοῦ βάτου signifie évidemment au passage de l'Écriture concernant (ou intitulé) le Buisson » (voir la note de J. W. WENHAM dans *J.T.S.*, n. s., vol. I (1950), p. 156).

2) En fait, la réponse probable des Pharisiens aurait été : il est bon de guérir le jour du sabbat, quand le malade est en réel danger : comp. S.-B., vol. I, p. 623. Mais il convient de prêter attention aux notes intéressantes sur Marc, 2, 1-3, 6 dans le troisième appendice du livre du Dr H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Copenhagen, 1947), p. 318 ss. L'auteur est d'accord avec J. JEREMIAS (*Jésus als Weltvollender* (Gütersloh, 1930), p. 21 ss.), pour dire que 2, 18-22 devrait être compris eschatologiquement (l'âge messianique étant arrivé, il n'est plus besoin de pratiquer le jeûne), et il continue de montrer que les deux péricopes suivantes doivent être comprises dans le même sens. Dans 2, 23 ss., Jésus ne parle pas comme un rabbin contre des rabbins, bien plutôt la conduite des disciples, arrachant (et mangeant) les épis de blé, préfigure le grand sabbat de l'ère messianique ; l'ancien sabbat a été remplacé, chose que les Pharisiens ne comprennent pas ; les épis de blé symbolisent le pain eschatologique et eucharistique, et David, en qualité de prototype du Messie, accomplit un acte qui anticipe la communion chrétienne. De même, en 3, 1 ss., nous n'avons pas en réalité une dispute de droit — le point est plutôt que l'ancien sabbat a été remplacé par le nouveau des temps messianiques ; en araméen, il peut y avoir eu, derrière la phrase « faire le bien pendant le sabbat », un jeu de mots, l'expression « the good day » étant employée pour désigner le sabbat, et la signification originale pourrait avoir été que « doing good » (motif messianique) est la bonne façon de célébrer « the good day » de l'époque messianique. Le Dr Riesenfeld suggère en outre que 2, 13-17 représente le repas eschatologique aussi bien que l'eucharistie, et il rattache 2, 1-12 (qu'il considère comme un tout) au rite du baptême, rite impliquant la rémission des péchés et, comme la guérison miraculeuse, nécessitant la foi. Il semble peu probable, cependant, que l'évangéliste lui-même ait attaché un sens eschatologique à 2, 18 ss., 2, 23 ss. et 3, 1 ss. Il n'est pas impossible que 2, 19 *a* fut originalement compris dans un sens eschatologique, et qu'une telle signification fut largement abandonnée après que la qualification des v. 19 *b*-20 fut ajoutée. Des propositions du Dr Riesenfeld sont de valeur plus douteuse en ce qui concerne les v. 2, 23 ss. et 3, 1 ss., les interprétations habituelles, étant dans ce cas, en accord avec l'enseignement de Jésus tel qu'il est exprimé dans des passages, tels que 7, 1 ss. et 12, 28 ss., où

les autorités religieuses et les autorités civiles (3, 6)[1], que s'arrête cette première série d'histoires-controverses ; en informant les lecteurs que les autorités conspirent pour se débarrasser de Jésus, la remarque pointe réellement vers le résultat final du conflit qui sera décrit en détail dans le récit de la passion[2].

Viennent ensuite deux passages descriptifs, probablement composés par l'évangéliste lui-même pour faire ressortir les controverses précédentes. Dans 3, 7-12, Jésus est de nouveau près de la mer[3] et sa réputation est si grande qu'une foule nombreuse, venue d'endroits aussi distants que Jérusalem et Sidon, l'y cherche ; néanmoins le secret messianique est soigneusement gardé (v. 11 s.). En 3, 13-19, Jésus va sur une montagne (comp. Mat., 28, 16) et choisit un corps de douze hommes (dont la liste des noms est ajoutée), pour les avoir avec lui, et pour les envoyer prêcher avec le pouvoir de chasser les démons. Remarquant qu'avec le temps le contenu de leur prédication allait devenir l'évangile de Jésus, le Messie, le Fils de Dieu, nous pouvons supposer que l'évangéliste explique la nomination des douze comme représentant la fondation de l'église chrétienne. C'est pourquoi il n'est pas étrange qu'il retourne au thème de l'opposition dans le passage qui suit immédiatement[4], car au moment où il écrit, le peuple

l'élément moral l'emporte sur le cérémoniel ; dans 12, 18 ss., Jésus n'envisage pas l'abolition de l'institution du mariage jusqu'à la résurrection générale des morts (qui coïncide probablement avec la parousie) et peut-être n'a-t-il pas envisagé le remplacement de l'institution du sabbat jusqu'au même moment. Il est tout à fait possible que Marc ait lu 2, 13 ss. à la lumière de l'eucharistie, mais les suggestions de Riesenfeld concernant 2, 1 ss. ne semblent pas compter pour beaucoup, l'élément de foi fournissant un lien trop mince pour autoriser l'introduction de la notion du baptême dans l'exégèse de la péricope.

1) D'après Lohmeyer (*op. cit.*, p. 67), il est historiquement improbable que les Pharisiens eussent daigné former une coalition avec les partisans de la maison d'Hérode, considéré généralement, parmi les Juifs, comme une dynastie étrangère ; il pense que la politique pro-pharisienne d'Agrippa I (+ 44 A. D.), peut avoir d'abord suggéré l'idée d'une telle coalition.

2) Sur les doctrines philosophiques de ce récit, voir mon article dans *Novum Testamentum*, vol. 2 (1957), p. 162 ss.

3) A l'exception du cas spécial de 6, 1 ss., Jésus ne paraît plus à l'intérieur d'une synagogue dans le reste de l'évangile de Marc.

4) 3, 20-35. Ce passage présente un remarquable contraste avec 3, 7-19 dans lequel : 1) La scène se déroule au bord de la mer, puis sur la montagne ; 2) La

juif auquel Jésus lui-même s'est premièrement adressé avait prouvé qu'il était l'adversaire le plus intransigeant de l'évangile proclamé par l'église apostolique. Mais maintenant le conflit devient plus acharné qu'auparavant car il revêt un caractère totalement personnel. Jésus appartenait à Israël et accomplissait les espérances messianiques des prophètes, cependant il fut rejeté par les chefs religieux d'Israël. Pour employer la phraséologie du quatrième évangéliste, le Messie est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu (comp. Jean, 1, 11) ; et telle semble bien être la réflexion de Marc dans le passage que nous examinons. En intercalant une histoire[1], entre le début et la fin d'une autre[2], il suggère un parallèle significatif, entre la famille de Jésus déclarant que Jésus est hors de sens (v. 21) et cherchant apparemment à l'empêcher de poursuivre son œuvre (v. 21, 31) et les scribes de Jérusalem qui attribuent son pouvoir extraordinaire à l'inspiration de Béelzébul, le prince des démons (v. 22). D'un autre côté, quand on considère cela dans une perspective plus large, on voit que l'aveuglement et l'hostilité des parents de Jésus selon la chair, sert à montrer la véritable nature

foule vient de partout et Jésus choisit les douze ; 3) Les démons proclament la filialité divine de Jésus ; 4) Jésus libère les possédés. Tandis que dans 3, 20-35, on a : 1) La scène se passe dans une maison ; 2) La mère et les frères de Jésus viennent de leur maison (comp. 6, 3, qui peut impliquer que seules les sœurs sont encore à la maison) et les Scribes viennent de Jérusalem ; 3) On prétend que Jésus est un agent de Béelzébul ; 4) On le dit lui-même possédé.

1) 3, 22-30. La base de cette histoire est peut-être conservée dans les v. 22 *b*-26 (l'objection et la double réponse). Peut-être fut-elle à un moment précédée d'une histoire-miracle (comp. Mat., 12, 22 ; Luc, 11, 14) dont Marc n'avait pas besoin en considération des v. 9-12. Le v. 22 *a* (comp. le sujet indéfini τινες de Luc, 11, 15) peut être partiellement dû à l'évangéliste ; et le v. 30 tout à fait. Il est possible qu'à l'origine les v. 27-29 étaient deux paroles traditionnelles isolées de Jésus (Comp. BULTMANN, *op. cit.*, p. 10 ss.) Contrairement à l'objection (v. 22 *b*), la réponse (v. 23-26) présuppose un dualisme moral consistant entre les forces de Satan et les forces de Dieu ; le v. 22 *b* est une indication que la pensée démonologique populaire se basait sur le principe « pas d'honneur parmi les voleurs » (comp. FRIEDRICHSEN, *op. cit.*, p. 71 ss.).

2) 3, 20 s., 31-35. La leçon D dans le v. 21 qui fait des v. 20 s. une histoire indépendante, était probablement l'œuvre d'un copiste qui n'avait pu attendre la suite dans les v. 31-35. Les v. 21, 35 paraissent appartenir à la base originale de l'histoire. Les v. 31-34 sont peut-être une construction secondaire qui donne une représentation concrète (sous la forme d'un auditoire attentif) de ceux qui font la volonté de Dieu. Il est possible que le v. 20 soit dû en partie à Marc lui-même. Comp. BULTMANN, *ibid.*, p. 28 s.

de la famille du Messie ; lui sont vraiment apparentés ceux qui appartiennent à la communauté spirituelle au sein de laquelle la volonté de Dieu est accomplie[1].

Les deux chapitres suivants contiennent de la matière d'un caractère différent : dans 4, 1-34, outre qu'il offre une explication de la non-acceptation de Jésus comme Messie, Marc développe trois paraboles de « croissance » qui expriment sa confiance infaillible dans le triomphe final du royaume de Dieu sur toutes les puissances adverses du mal ; et dans 4, 35-5, 43, en présentant une série de trois récits de miracles[2], il fournit plus de preuve encore du pouvoir surnaturel que Jésus déploie pour le bien des hommes. Mais le thème de l'opposition réapparaît au commencement du chapitre six, immédiatement après le récit de la résurrection de la petite fille[3], dans l'histoire du rejet de Jésus dans sa propre ville (6, 1-6) ; et cette histoire est suivie immédiatement par le récit de la mission des douze (6, 7-13, 30) avec les rapports intercalés concernant l'opinion erronée de Hérode sur Jésus (v. 14-16) et la mort de Jean-Baptiste (v. 17-29). Ainsi la disposition des traditions à ce moment critique (la fin du récit d'un ministère fixe en Galilée) suggère que l'évangéliste désire encore indiquer à l'avance la figure des choses à venir[4].

1) V. 33-35. Alors que la mère et les frères de Jésus sont dehors (v. 31), la foule est assise à l'intérieur de la maison (v. 20 *a*, 32) et représente la famille véritable du Messie (v. 34) ; comp. l'appel favorable à la multitude dans 8, 34 *a*.

2) Selon saint Marc, 5, 21-43 peuvent être une simple histoire.

3) Il est remarquable que dans le quatrième évangile, la décision de mettre Jésus à mort (11, 53) suive le septième et le plus grand miracle (la résurrection de Lazare) dans lequel le Messie est révélé comme étant la résurrection et la vie (11, 25).

4) R. H. Lightfoot (*History and Interpretation*, Londres, 1935), p. 182 ss., montre que tous les synoptiques attachent une importance spéciale à l'histoire du rejet dans la patrie. Dans Mat., 13, 53-58, comme dans Marc, 6, 1-6, l'incident est vu sous son aspect tragique. Matthieu place l'histoire à la fin de son grand plan de regroupement dans Mat., 5-13 et fait de l'incident le point culminant du ministère galiléen. Mais il dépeint Jésus limitant délibérément ses miracles au milieu de ses concitoyens à cause de leur incrédulité (Mat., 13, 58), et ceci donne à l'histoire une dureté qu'elle n'a pas dans Marc. Par ailleurs, Luc s'intéresse davantage au joyeux accueil fait à l'évangile par les Gentils qu'à la tragédie de son rejet par les Juifs. Il place l'histoire du rejet de Jésus dans la patrie au commencement de sa narration du ministère (Luc, 4, 16-30) et présente l'incident comme s'il avait été prévu et était inévitable dès le début. Ainsi Luc ne voit pas l'histoire sous son aspect tragique. Quelle que soit l'opposition qui se présenterait à ce moment elle aurait comme résultat l'extension du champ du ministère.

Il paraît considérer le rejet de Jésus dans sa patrie[1] comme une représentation à petite échelle du rejet final du Messie par sa propre nation, acte qui aboutit à la crucifixion[2] et à la mission postérieure mondiale de l'église apostolique.

Après le bref récit du retour des apôtres (6, 30)[3] vient

1) 6, 1-6 soulèvent certains problèmes intéressants. 1. Dans le v. 3 *a*, la leçon « N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie ?... » surprend à cause : *a)* Du fait qu'elle ne mentionne pas Joseph ; *b)* De la déclaration d'Origène (*c. Celsum*, 6, 36), que les évangiles ne décrivent nulle part Jésus comme un charpentier. C'est pourquoi la leçon originale peut être : ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ Μαρίας (Fam., 13, etc.) ; elle aurait été changée dans l'intérêt de la doctrine de la naissance virginale. Mais la référence à Jésus comme fils de Marie peut avoir eu le caractère d'une insulte (comp. LIGHTFOOT, *ibid.*, p. 187 s.), et on devrait noter que le texte de Mat., 13, 55 ; Luc, 4, 22 n'a pas été modifié dans l'intérêt de la doctrine mentionnée ; 2. Il faut parvenir au v. 3 *a* (ou v. 3 *c*, si la leçon de Fam., 13 est correcte) pour trouver quelque signe d'hostilité de la part de l'assemblée ; le v. 2 se lit comme si Jésus connaissait un grand succès (comp. 1, 21-28, la première apparition de Jésus à la synagogue) ; 3. L'histoire atteint son plus haut point dans la parole du v. 4 qui a une ressemblance frappante avec la première partie de la parole conservée dans les papyri d'Oxyrhynchus : « Un prophète n'est pas reçu dans sa patrie, pas plus qu'un médecin ne peut opérer de guérison sur ceux qui le connaissent » (*Ox. log.*, 6, ed. Grenfell and Hunt). Le v. 5 *a* peut être une traduction en une forme dramatique de la seconde partie de cette parole. C'est ainsi qu'on a supposé qu'une histoire de succès a été transformée en une histoire d'insuccès sous l'influence de l'expérience décourageante de l'Eglise dans son œuvre missionnaire parmi les Juifs, et grâce à une parole traditionnelle du Seigneur ; comp. BULTMANN, *op. cit.*, p. 30 s.

2) Marc prend probablement le ἐσκανδαλίζοντο du v. 3 *c* (comp. 1 Cor., 1, 23 ; Rom., 9, 33) et le ἀπιστίαν du v. 6 (comp. Rom., 3, 3 ; 11, 20), pour symboliser l'attitude juive en face de la foi apostolique dans le Messie crucifié ; et dans ce cas, il enfreint de nouveau les strictes exigences de sa doctrine du secret messianique. Mais les v. 5 s. soulèvent une difficulté nouvelle car le v. 5 *a* semble être contredit par 5 *b*. Il est donc possible, que la conclusion primitive ne comprenait pas le v. 5 *b*, et qu'elle voulait être, non pas une indication de l'impuissance de Jésus en face du manque de respect de ses compatriotes, mais une illustration saisissante des conséquences funestes de l'incrédulité ; ceux qui n'accordent pas au divin prophète le respect et l'honneur qui lui sont dus se privent nécessairement eux-mêmes des bénédictions merveilleuses qu'il peut leur accorder. S'il en est ainsi, le v. 5 *b* peut avoir été ajouté par Marc (Mat., 13, 58 semble présupposer un texte de Marc comprenant le v. 5 *b*) qui interpréta par erreur les v. 5 *a* et 6 comme signifiant que Jésus avait été complètement paralysé par l'hostilité de ses concitoyens ; en interpolant le v. 5 *b* il transforme un échec total en un échec partiel. Mais dans le cas de cette supposition d'une erreur de Marc dans son interprétation des v. 5 *a* et 6, le οὐκ ἐδύνατο du v. 5 *a* s'opposerait à la foi en la puissance souveraine du Messie qui est évidente ailleurs dans l'évangile et pour cela, il aurait dû adopter une fin semblable à celle de Mat., 13, 58 où les mots οὐκ ἐδύνατο ne paraissent pas. En conséquence, il paraît plus satisfaisant de supposer que Marc ne s'est pas trompé sur le sens des v. 5 *a* et 6, comme on l'a suggéré, mais qu'il a introduit le v. 5 *b* pour faire place au fait que quelques Juifs ont répondu à l'évangile proclamé par l'église apostolique.

3) 6, 30 est le seul passage de l'évangile de Marc dans lequel on trouve le mot « apôtre ». Dans 6, 31 - 7, 37 et 8, 1-26, l'évangéliste semble reproduire deux cycles parallèles de la même tradition. Ainsi : *a*. 6, 31-44 (repas des cinq mille) ; 8, 1-9 (repas des quatre mille) ; *b*. 6, 45-52 (Jésus marche sur la mer) — sans parallèle

une série nouvelle de trois péricopes traitant du pouvoir surnaturel de Jésus et montrant son extraordinaire compétence dans des situations où ses disciples sont tout à fait insuffisants. Dans 6, 31-44, ému de compassion, il multiplie les pains et les poissons et nourrit une foule de cinq mille hommes ; en 6, 45-52 il ordonne à ses disciples de traverser la mer seuls, et au moment où un vent contraire les inquiète, il vient à leur secours en marchant miraculeusement sur la mer ; et dans 6, 53-56, ayant pris terre à Gennésaret, sa présence est rapidement connue de tous, et il continue à s'attirer une grande réputation de faiseur de miracles[1]. Mais l'évangéliste une fois encore, reprend le thème de l'opposition dans 7, 1-23, qui est un passage composite dans lequel Jésus énonce le principe de la pureté intérieure en face de la doctrine pharisienne de la pureté cérémonielle. Cette section relativement étendue de controverses est suivie — et ceci est caractéristique — d'une autre série de trois histoires qui donnent une nouvelle démonstration du pouvoir surnaturel de Jésus. Dans 7, 24-30[2], il a une conversation avec une

au ch. 8 ; *c.* 6, 53-56 (traversée jusqu'à Gennésaret) ; 8, 10 (traversée jusqu'à Dalmanutha) ; *d.* 7, 1-23 (conflit avec les Pharisiens) ; 8, 11 s. (conflit avec les Pharisiens) ; *e.* 7, 24-30 (la femme syro-phénicienne — conversation sur le pain des enfants) ; 8, 13-21 (conversation sur le pain) ; *f.* 7, 31-37 (guérison du sourd-muet) ; 8, 22-26 (guérison de l'aveugle).

1) Dans 6, 54-56 nous avons un résumé de caractère général, probablement composé par Marc ; comp. des passages tels que 1, 45 ; 3, 7-12 ; 3, 20 ; 6, 31-33 ; 7, 36 s.

2) Il est possible que Marc lui-même ait introduit cette histoire dans son contexte actuel, car sa similarité avec 8, 13-21 (le parallèle supposé dans le second cycle de la tradition) est très ténue. L'histoire est convenablement placée étant donné que la doctrine de la pureté rituelle vient d'être rejetée : comp. Actes, 10, 28. Le « oui » du v. 28 qui a été omis par D, Fam., 13, etc., peut s'être glissé dans le texte de Marc à partir du parallèle dans Mat., 15, 27 ; on ne le trouve pas ailleurs dans l'évangile de Marc. Le κύριε du même v. 28 devrait probablement être traduit par « Monsieur » (comp. Jean, 4, 49). Les trois autres évangélistes mettent souvent ce mot (sans aucun doute avec le sens de « Seigneur ») sur les lèvres des disciples lorsqu'ils s'adressent à Jésus. Luc et Jean emploient souvent ce mot κύριος dans leurs récits. Par contre Marc ne le fait jamais et il n'emploie jamais le vocatif, sauf ici (comp. TURNER dans *A New Commentary on Holy Scripture* (éd. par Gore et d'autres, Londres, 1929), Pt. 3, p. 76). Il peut utiliser le mot pour référer à Jésus dans 1, 3 (citation scripturaire) ; comp. 12, 35-37. STREETER (*The Four Gospels* (Londres, 1926), p. 260), voit une forme plus primitive de l'histoire dans Mat., 15, 21-28, et W. BUSSMANN (*Synopt. Studien* (Halle, 1925-31), vol. I, p. 49 ss.), soutient que l'histoire ne se trouvait pas dans la première édition de l'évangile de Marc. D'un autre côté, la parole de Mat., 15, 24 (qui a certainement

femme syro-phénicienne et chasse le démon de sa fille par une action miraculeuse à distance ; dans 7, 31-37, ayant traversé la Décapole, il guérit un sourd-muet ; et dans 8, 1-9, une fois encore ému de compassion, il multiplie quelques pains et quelques petits poissons et nourrit une foule d'environ quatre mille personnes. Néanmoins, en dépit de manifestations si impressionnantes du pouvoir surnaturel de Jésus, ni ses adversaires juifs, ni même ses disciples ne sont capables de discerner la nature réelle de sa personne et de son ministère. Ainsi dans 8, 11 s., les Pharisiens révèlent leur ignorance en lui demandant un signe venant du ciel[1] et dans 8, 13-21 les disciples trahissent leur complète incapacité à saisir la signification mystérieuse des miracles des pains. Mais la guérison de l'aveugle dans 8, 22-26 semble annoncer « l'illumination » des disciples relatée dans la péricope suivante qui marque le commencement de la seconde section principale de l'évangile dans laquelle le sentiment antijuif de l'évangéliste devient encore plus évident[2].

T. A. Burkill.

un son primitif) peut être basée sur Mat., 10, 6 et Mat., 15, 28 semble être secondaire par rapport à Marc, 7, 29 s. Il faut admettre que 7, 27 *a* affaiblit l'argument en vue de la position prise par Marc, 7, 27 *b* ; mais Matthieu a pu l'omettre précisément pour cette raison. Il n'y a pas assez d'évidence pour l'hypothèse qui voudrait, à la lumière de Marc, 7, 27 *a*, interpréter la première multiplication des pains comme un repas des Juifs, et la seconde comme un repas des Gentils. Le récit Q dans Mat., 8, 5-13 et Luc, 7, 1-10 ressemble très fort à Marc, 7, 24-30 ; ce sont les deux seules histoires des évangiles synoptiques qui concernent une action miraculeuse opérée à distance, et en chacune d'elles Jésus est émerveillé par la parole d'un païen intercédant pour son esclave (ou pour sa fille).

1) Comp. I Cor., I, 22. Selon Lohmeyer (*op. cit.*, p. 156), le point est que les Pharisiens ignorent que Dieu seul peut donner des signes. Marc réfère aux miracles de Jésus non comme « signes », mais comme « puissances ». Par ailleurs, il convient de noter que, selon 13, 22 les faux messies et les faux prophètes feront des prodiges et des miracles. Marc pense évidemment que les troubles ou signes cosmiques, que l'espérance juive courante associe communément avec la venue des temps messianiques, vont se produire en rapport avec la parousie du Fils de l'Homme ; comp. 13, 4 ; 13, 24 ss. 8, 12 n'est pas réellement incompatible avec 13, 30 si nous pouvons supposer que « cette génération » de 13, 30 désigne la seconde génération des chrétiens (Jésus parle en privé à quatre disciples ; comp. 13, 3 ss.) plutôt que la première, la référence supposant un temps où une minorité seulement des contemporains de Jésus seraient encore en vie ; comp. 9, 1.

2) L'auteur tient à exprimer ses remerciements à M. le pasteur F. Dubois, de l'Eglise protestante française à Londres, qui a bien voulu traduire cet article de l'anglais.